

Masakatsu Fujita, Kyoto

Logos i pathos

Logika imaginacije Mikija Kiyoshija

1. Uvod

Filozofija Mikija Kiyoshija ima zamjetno mnogo lica. On je izvršio znatan utjecaj na japanski intelektualni svijet tijekom razdoblja svoga mišljenja kad se okrenuo prema marksizmu; no, ipak njegova prva knjiga bila je *Proučavanje ljudskog bića u Pascala* (1926.), a njegova posthumno objavljena knjiga, stavljena na stranu kad je on umro u zatvoru nešto nakon mjesec dana po završetku rata, imala je naslov *Shinran*. Između toga objavio je velik broj knjiga, uključujući *Materijalističko gledanje na povijest i svijest sadašnjeg doba* (1928.), *Aristotel* (1929.), *Filozofija povijesti* (1932.), *Logika imaginacije* (1939.), *Bilješke o teoriji života* (1941.), te *Filozofija tehnologije* (1942.). Ako bismo na kraju htjeli izdvojiti neku od ovih knjiga kao Mikijev magnum opus, bila bi to po svoj vjerojatnosti *Logika imaginacije*.

Jedan od razloga zašto bi *Logiku imaginacije* trebalo nazvati Mikijevim magnum opusom jest taj da je on na ovome tekstu radio mnogo godina tijekom zadnjega dijela svoga života. Da budem precizan, u svibnju 1937., kad je imao 40 godina, u časopisu *Shiso* objavljen je prvi dio 1. poglavlja »Mit«, a u srpnju 1940., dvije godine prije njegove smrti, objavljeno je »Iskustvo«, posljednji dio 4. poglavlja. Činjenica da se u ovome djelu bavio problemima koji su ostali neriješenima i da je iznova razmatrao teme s kojima se nije u potpunosti bavio u svojim ranijim djelima, daje nam dostatan razlog da na nj uputimo kao na njegov magnum opus.

S druge strane, ipak, trebalo bi istaknuti da, premda su se 1939. godine pojavila prva tri poglavlja zajedno kao *Logika imaginacije, 1. dio*, različita poglavlja *Logike imaginacije* bila su izvorno objavljivana s prekidima kao časopisni članci, te nisu bila sastavljena u jedinstvenom obliku. Štoviše, premda na kraju 4. poglavlja Miki najavljuje da će raspravljati o problemu »Jezika«, taj plan nikad nije realiziran. Stoga, utoliko što je imao namjeru dodati takvu raspravu, tekst u njegovu sadašnjem obliku treba smatrati nedovršenim.

Osim toga, u Predgovoru *Logici imaginacije, 1. dio*, Miki je sam potvrdio da su članci sadržani u ovoj knjizi bili izvorno »napisani u obliku istraživačkih zabilješki«, te da je njihova sadašnja artikulacija ostala upadljivo »komplcirana«. On je, ukratko, napisao ove članke, a da nije otprve odredio kompoziciju cijeloga djela i nije imao jasan pojam o organskoj povezanosti između dijelova. U ovom istom Predgovoru, on je između ostaloga napisao:

»... kompletna sistematska artikulacija mora početi od točke koju bi ova studija dosegula na kraju. Sadašnji će diskurs prije svega poprimiti oblik fenomenološkog opisa, a tek će mu se na kraju dati čisto logički oblik.«¹ (VIII, 3)

1

Navode iz Mikijevih djela citirat ću prema broju sveska (rimskim brojevima) i broju stranica kao što dolaze u *Miki Kiyoshi Zenshu*

(Sabrana djela Mikija Kiyoshija), Iwanami, Tokyo 1966–1968.

Ova tvrdnja jasno podrazumijeva da je Miki aktualno objavljena poglavlja promatrao kao »femenološki« opis, te je mislio kako ostaje nužno nadopuniti ovaj temelj više »logičkim« refleksijama (premda bismo 4. poglavlje mogli smatrati početkom takvih refleksija). U tom je smislu također *Logika imaginacije* ostala nepotpunim djelom.

Ova knjiga ipak igra posebnu ulogu u razvoju Mikijeve misli. Za početak, ona je bila napisana s namjerom pružanja rješenja za neke probleme koji su, premda izuzetno važni za njegovu misao, u njegovim ranijim djelima ostali neriješenima. Problem je, rječu, »unifikacija logosa i pathosa«. U Predgovoru *Logici imaginacije, 1. dio* izražava on ovaj problem sljedećim riječima:

»Nakon objavljivanja *Filozofije povijesti* moj um neprestano je okupirao problem kako se mogu ujediniti objektivno i subjektivno, racionalno i iracionalno, te intelektualno i emotivno. Tijekom toga razdoblja ovaj sam problem formulirao kao problem logosa i pathosa, te sam uglavnom radio na analizi tih dvaju elemenata, logosa i pathosa, koji se mogu naći u baš svakoj povijesnoj pojavi, kao i na artikuliranju dijalektičkog sjedinjenja tih dvaju elemenata.« (VIII, 4)

Dok je Miki na taj način oslikao cilj svoga mišljenja nakon *Filozofije povijesti* (1932.), on je također primijetio da su njegova razmatranja ranije bila ostala »previše apstraktno formalnima«, drugim riječima, da nije bio kadar dostatno razjasniti upravo »gdje bi se trebalo naći« sjedinjenje logosa i pathosa. On zatim dodaje:

»Tijekom istraživanja ovog problema, i prisjećajući se da je Kant imaginaciji dodijelio ulogu sjedinjavanja razumijevanja i osjetilnosti, došao sam do pojma logike imaginacije.« (VIII, 5)

Možemo, dakle, zaključiti da je *Logika imaginacije* bila zamišljena s namjerom izvršenja zadaće koja je ostala nedovršena u razvoju Mikijeve misli nakon *Filozofije povijesti*.

Htio bih također istaknuti činjenicu da različiti aspekti Mikijeve misli prije *Logike imaginacije* organski utječu u njegovu teoriju imaginacije. Ova je teorija postala mogućom na temelju njegovih prijašnjih teorija glede ljudskoga bića, logosa/pathosa, tehnologije, *poiesisa*, tijela, povijesti, književnosti itd. Obrnuto, čovjek bi mogao reći da njegova teorija imaginacije preuzima, razvija i čak sintetički ujedinjuje sadržaj ovih prijašnjih teorija.

Naposlijetku bih htio istaknuti da, čak i ako ovaj rad ostaje nedovršen, njegove su stranice pune različitih novih koncepcija s mogućnostima daljnega razvoja. Mikijev konzistentan stav tijekom ovoga teksta, primjerice, jest da ljudsko biće treba razumjeti ne tek kao biće obdareno razumom nego i kao utjelovljeno postojanje. Problemi djelovanja, stvaralaštva, tehnologije itd., pretresaju se svaki s gledišta ljudskog bića kao utjelovljenog postojanja, naime kao bića pathosa. Posebice vrijedi zapaziti način na koji se Miki brine oko važne uloge toga što je oblikovanje slika igra u djelovanju i stvaralaštvu. Ove slike, štoviše – nazivao ih je i »oblicima« – jesu proizvedene stvari, fikcije prije negoli činjenice života. Miki ipak tvrdi da se stvarnost može naći upravo unutar takvih fikcija i to je zaista glavni naglasak njegove *Logike imaginacije*. Ovdje također u Mikijevoj misli nalazimo gledište koje se čini krajnje novim i poticajnim, čak i iz današnje perspektive.

Ne treba ni spominjati kako mi neće biti moguće raspraviti sve aspekte njegova djela. Ograničit ću se ovdje na zadaću iznošenja na svjetlo poticaja koje pruža Mikijeva koncepcija »logike imaginacije«, te razjašnjenja toga što mu je bila nakana problematizirati i postići ovom idejom. Razmatranje

dubokih implikacija – i skrivenih mogućnosti – njegove logike imaginacije, s druge strane, trebat će najvećim dijelom ostaviti za drugu prigodu.

2. Tijelo u subjektivnosti

Na početku »Mita«, 4. poglavlja *Logike imaginacije* – u kontekstu upućivanja na »logiku imaginacije« (*Logik der Einbildungskraft*) i »logiku fantazije« (*Logik der Phantasie*) Alexandera G. Baumgartena, Pascalovu »logiku srca« (*logique du coeur*) i »logiku sentimentata« (*logique des sentiments*) francuskog psihologa Theodulea Ribota – Miki postavlja pitanje postoji li »logika koja se razlikuje od apstraktne misli« ili »logika koja se razlikuje od logike razuma«. On zaista potvrđuje da je upravo to pitanje koje ga zanima. Odatle njegovu »logiku imaginacije« možemo prije svega razumjeti kao »logiku koja se razlikuje od apstraktne logike«.

Zašto je potrebno postaviti pitanje logike koja se razlikuje od apstraktne misli i formalne logike? Glede toga pitanja Miki piše:

»Upravo kroz tijelo ustajemo protiv samih stvari u njihovoj fizikalnosti. Mi, kao same stvari, ustajemo protiv stvari. Sad, ako upućujemo na tijelo u njegovoj subjektivnosti kao pathos, logika stvari morat će biti više od jednostavne logike logosa; ona će se naime trebati odnositi također na stvari pathosa.« (VIII, 15)

Sudeći prema ovome, možemo nagađati da ono što je Miki tražio nije bila tek »logika« u smislu zakona misli, nego logika ili filozofija koja iznosi na svjetlo bit jednog i drugog, s jedne strane ljudskog bića kao utjelovljenog postojanja koje djeluje kroz medij tijela, te, s druge, stvarnosti koja se susreće unutar polja ove aktivnosti. Njegova »logika imaginacije« u tom smislu nije tek »logika znanja«, nego prije »logika djelovanja« (VIII, 15).

Kao što se može vidjeti u ovim pasusima, Mikijeva »logika imaginacije« tijesno je povezana s njegovim razumijevanjem ljudskog bića, naime s njegovom jedinstvenom antropologijom. Premda njegovu antropologiju nalazimo izraženom u *Logici imaginacije*, on je zapravo i prije toga napisao knjigu *Filozofijska antropologija*. Ovo prethodno djelo ipak nije nikad bilo predstavljeno javnosti. Bilo je iznova napisano nekoliko puta između 1933. i 1937., pa ipak, iako je bilo obavljeno kritičko čitanje rukopisa, nikad nije bio objavljen. Sudeći prema činjenici da je u svibnju 1937. godine u časopisu *Shiso* bio objavljen prvi dio 1. poglavlja, možemo zaključiti da je u to vrijeme odustao od objavljivanja *Filozofijske antropologije* te umjesto nje počeo pisati *Logiku imaginacije*.

U prvom poglavlju *Filozofijske antropologije*, »Pojam antropologije«, Miki antropologiju od ostalih znanosti razlikuje na sljedeći način. Antropologija je obilježena, kaže on, činjenicom da ona razmatra ljudsko biće u njegovoj cjelovitosti, dok druge znanosti – primjerice, fiziologija ili psihologija – uzimaju samo jedan dio ljudskoga bića kao svoj predmet proučavanja. Antropologija iznad svega obuhvaća »ljudsko biće ne apstrahirajući od tijela«. To podrazumijeva da se ljudsko biće ne svodi jednostavno na svijest ili um. Tijelo ne treba apstrahirati od ljudskog bića kao pukog objekta objektivne analize, nego radije uzimati kao »animirano ili oduhovljeno (*kokoro ni ikasareta*) (*beseelt*) tijelo« (VIII, 149). Izraženo riječima pasusa što sam ga prije citirao, to je »tijelo u subjektivnosti«. Moglo bi se reći da dvostruka zadaća antropologije kako ju je Miki zamislio uključuje, s jedne strane, mišljenje tijela kao tijela *ljudskog bića*, a s druge strane razumijevanje ljudskoga bića kao *utjelovljena postojanja*.

Upravo s takva stanovišta upućuje Miki u poglavlju »Pojam antropologije« na antropologiju Mainea de Birana. U opreci prema Descartesu, koji se samosviješću bavio samo s intelektualnog stanovišta, de Biran je tvrdio da je sama želja ili volja (*vouloir*) »prvotna činjenica« (*le fait primitif*). Miki cijeni de Biranov razvoj ove ideje, isto kao i njegovu raspravu o povezanosti između ove prvotne činjenice volje i izvanjskog svijeta. Miki navodi sljedeće retke iz de Biranovih *Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur* (Novih eseja iz antropologije ili znanosti o unutrašnjem čovjeku):

»Volja (*vouloir*) je čisti, jednostavni i trenutačni čin duše (*l'ame*) u kojem ili kroz koji se ova razumska ili aktivna sila sama manifestira ujedno prema vani, a prema sebi iznutra. (*Le vouloir est un act simple, pur et instantane de l'ame, en qui ou par qui cette force intelligente et active se manifeste au dehors, et a elle-meme interieurement.*)«² (XVIII, 140–141)

Miki visoko cijeni činjenicu da je ovdje razmotrena vlastitost koja želi ili teži, ne samo u njezinu samoodnosu, nego u njezinu odnosu prema stvarima koje se odupiru vlastitosti.

Ovdje vrijedi zapaziti da Mikijevu procjenu Mainea de Birana dijeli i Nishida Kitarô. Nishidino zanimanje za Birana vjerojatno je bilo stimulirano različitim raspravama o filozofijskoj antropologiji koje su se odvijale nakon objave, između ostaloga, knjigâ *Položaj čovjeka u svemiru* (1928.) Maxa Schelera i *Stupnjevi organskog i čovjek* (1928.) Helmutha Plessnera. Nishida je objavio članak pod naslovom »Antropologija«, u *Sabranim filozofskim člancima u čast 60.-og rodendana dr-a Tomonage* 1930. godine, a također je upućivao na de Biranove *Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur* u članku »Djelovanje svijesti kao samoodređenje toposa« (uključenom u *Samosvjesno određenje ništavila*), koji je bio napisan u istom razdoblju kao i gore spomenuti članak. Nishidinu fundamentalnu koncepciju antropologije nalazimo izraženu u sljedećem pasusu:

»Može se reći da filozofija uključuje jedan tip antropologije ili, radije, njezino istinito značenje. To međutim mora biti antropologija samosvjesnog čovjeka. To ne smije biti znanost izvanjskog čovjeka (*homo exterior*), nego radije znanost unutarnjeg čovjeka (*homo interior*).«³

Netom prije ovoga pasusa, Nishida piše:

»... filozofija izvire na temelju same činjenice samosvijesti, koja, postajući ništavilo, sebe određuje«.

Ovo razumijevanje filozofije leži u osnovi Nishidine tvrdnje da je filozofija »istinska antropologija«, ili antropologija samosvjesnog čovjeka«. Ono također objašnjava njegovu simpatiju prema de Biranovoj »znanosti o unutrašnjem čovjeku«.

Premda veoma simpatizira de Biranovu antropologiju, Nishida je ipak bio svjestan njezine jednostranosti. U članku »Antropologija«, on piše:

»Premda je istina da je čovjek čovjek samo zahvaljujući svojoj nutrini, te u tom smislu ima mnogo stvari koje možemo naučiti od Mainea de Birana koji za svoje polazište uzima *homo interior*, čovjek s druge strane ne postoji samo u sebi nego također u tijelu. Ljudsko biće, što više, ne postoji samo u tijelu nego i u društvu, i ne samo u društvu nego i u povijesti. Mi ljudi ne možemo biti razumljeni samo po nutrini. K antropologiji stoga treba stizati iz obaju pravaca. U opreci prema antropologiji, koja započinje od nutrine, moramo ustanoviti jednu koja započinje izvana.«⁴

Budući da Nishida ovdje koristi izraz »tijelo« (*nikutai*), on očito smjera na to da čovjeka treba shvatiti kao »utjelovljeno postojanje« (*shintaiteki sonzai*) – te, štoviše, kao »društveno« i »povijesno« postojanje.

Može se reći da se Mikijev interes za de Birana zasniva na Nishidinu razumijevanju antropologije; takva je i Mikijeva kritika de Birana. U *Filozofijskoj antropologiji* Miki piše:

»Mislim da njegova (de Biranova) antropologija još nije dosegla stanovište zbiljske prakse. Njegovo proučavanje ostaje na stanovištu unutarnjeg osjeta ili unutarnjeg iskustva, te je ograničeno na analize unutarnjeg čovjeka koji se javlja u takvom osjetu ili iskustvu... zbiljska praksa nadilazi svijest i izlazi izvan unutrašnjeg svijeta. Praksa upravo pomoću tijela izlazi iz unutrašnjeg svijeta, te ju je nemoguće razmatrati bez načela utjelovljenja.« (VIII, 141)

Mikijeva kritika de Birana ovdje je u skladu s Nishidinom kritikom. Miki piše:

»... konkretna je činjenica, prije negoli vlastitim snagama postanem reflektivno svjestan sama sebe, da se vraćam sebi kroz otpor objektivnog svijeta«, (XVIII, 143)

te naglašava gledište da »otpor objektivnog svijeta« susrećemo djelujući kao utjelovljeno postojanje. Premda je de Biran uzeo u obzir činjenicu da se samosvijest javlja u mediju neke otpornosti prema sebi, Miki ističe da mi upravo kroz medij tijela istinski susrećemo otpor, te da samosvijest genuino dolazi do postojanja. Tako je Miki na temelju Nishidine kritike de Birana mogao dalje razjasniti značenje tijela u samosvijesti. Miki to izražava sljedećim riječima:

»Naše antropološko stanovište jest ono djelatne samosvijesti. Ne apstrahirajući čovjeka od tijela, ovaj pristup kadar je shvatiti čovjeka subjektivno i društveno.« (XVIII, 147)

3. Pathos i tijelo

Kao što to razjašnjava i prethodni navod, Miki razumijeva pathos u njegovu odnosu prema »tijelu u subjektivnosti«. Da ispitamo sada ovaj odnos.

U »Pojmu antropologije«, prvom poglavlju *Filozofijske antropologije*, Miki ističe da postoje dva aspekta ili »smjera« pathosa. S jedne strane, upućujući na etimološko izvođenje pathosa ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$) od $\pi\alpha\sigma\chi\omega$, u značenju »trpjeti od« ili primiti djelovanje od drugoga, Miki razumijeva kako pathos podrazumijeva pasivnost, pri čemu mi primamo nešto što nas smješta ili »situiru« unutar nekog raspoloženja ili čuvstva. »Tijelo« nije ništa drugo doli mjesto u kojem se raspoloženje ili situiranost javlja i zauzima mjesto. U tom smislu za tijelo se kaže da je »mjesto pasivnosti« (XVIII, 152). Slijedi da je pathos neka pasivnost koja se javlja i zauzima mjesto u ovome »mjestu pasivnosti«.

Miki, s druge strane, u isto vrijeme otkriva »fundamentalnu aktivnost« unutar pathosa. Promjene situacije, koje se događaju u »mjestu pasivnosti«, nisu ograničene na to da budu puke promjene, nego također manifestiraju moć samoizražaja koja smjera prema vani. Drugim riječima, pathos

2

Maine de Biran, *Œuvres*, publiées sous la direction de F. Azouvi, t. X-2, Paris 1989., str. 179.

3

Nishida Kitarô Zenshu (Sabrana djela Nishide Kitarôa), Iwanami, Tokyo ³1978–1980., sv. 6, str. 112.

4

Ibid., sv. 12, str. 25.

ima »impulzivan« karakter; on nas sili na djelovanje kroz naša tijela. Upravo zbog te aktivne strane pathosa, tijelo nije samo materijalni objekt nego radije »tijelo u subjektivnosti«. Miki u tom smislu piše:

»Pathos se smatra povezanim s tijelom. Upravo pomoću pathosa tijelo je takoreći 'obdareno srcem i razumom' kao ljudsko tijelo, a srce i razum su utjelovljeni i konkretizirani kao ljudsko srce i razum. Pathos leži u temelju ljudske prakse.« (XVIII, 399)

Baš zahvaljujući pathosu, tijelo nije puki materijalni objekt nego »oduševljeno« tijelo, naime »tijelo animirano srcem i razumom« (*kokoro ni ikasareta shintai*), te, u isto vrijeme, naš razum nije puka svijest nego »utjelovljeni/inkarnirani« (*shintai*) razum, »utjelovljeni/konkretizirani« (*gutaika shita*) razum.

Što sad, nakon što smo razotkrili ova dva aspekta pathosa, trebamo misliti o njihovoj međusobnoj povezanosti? Drugim riječima, gdje je točka u kojoj se oni dodiruju? Glede toga pitanja vrijedi pogledati kako je Miki, prije *Filozofijske antropologije*, uveo pojam »unutrašnjeg tijela« u člancima »O pathosu« (siječanj 1933.) i »Književnost i suvremeni etički problem« (travanj 1933.). Nakon objavljivanja *Filozofije povijesti*, između 1932. i 1936. Miki je objavio mnogo članaka o umjetnosti, a posebice o književnosti. Među tima, članak »O pathosu« obrađuje problem kreativnosti ili inovacije u književnosti. U tom kontekstu Miki raspravlja ono što on naziva »dvostrukom transcendencijom«. On posebice piše:

»Postoji dvostruka transcendencija svijesti. S jedne strane, odnos u kojem je svijest determinirana izvanjskim bićima, koja nadilaze svijest u smjeru prema vani, može se nazvati 'refleksijom' ili 'imitacijom'. S druge strane, odnos u kojem je svijest determinirana unutrašnjim tijelom, koje nadilazi svijest u smjeru prema unutra, može se nazvati 'izrazom' ili 'izlaganjem'.« (XIX, 582)

Miki smatra da se svijest, s jedne strane, odnosi prema izvanjskom bićima, bićima koja je transcendiraju i determiniraju izvana. Svijest se, s druge strane, odnosi i prema nečemu što je transcendiraju iznutra. »Izraz« je moguć zato što unutrašnje tijelo određuje svijest, rekli bismo zato što se unutrašnje tijelo »cijedi u svijest«. Na »unutrašnje tijelo«, prema tome, ovdje se gleda kao da ono leži u temelju i omogućuje umjetničko stvaranje.

Miki vjerojatno zbog toga smatra da unutrašnje tijelo ima neku vrstu supstancijalnosti (fizikalnosti) ili materijalnosti koju on pridaje ovom unutrašnjem transcendentnom biću kao »unutrašnjem tijelu«; ponekad ga on naziva i »unutrašnjom supstancijom«. Mogli bismo reći da neoblikovani materijal postoji »u slici, zamišljen«, prije negoli mu se dade konkretan oblik u »izrazu«. U članku »Ideologija i logika pathosa« (1933.), napisanog neposredno nakon članka »O pathosu«, Miki tvrdi da je materijalnost izvornija od oblika, te, »suprotno grčkom načinu mišljenja«, piše,

»... da je materijalno i fizikalno supstancijalno prvotnije od onoga što ima oblik ili je ideal. Životni duhovi supstancijalniji su od tijela s oblikom.« (XI, 210)

»Životni duhovi« (*esprits animaux*) jest, kao što znamo, ime supstancije koju je u svome objašnjenju »strasti« (pasivnosti duše) pretpostavio Descartes kao potporu »aktivnosti tijela«. Miki po svoj prilici ovaj pojam »životnih duhova« koristi kao jedan model za svoju raspravu o »unutrašnjem tijelu«. Naravno da Miki ne prihvaća izravno kartezijansku ideju »životnih duhova«. Za Descartesa, »životni duhovi« tvore jedan dio fizikalnih supstancija – Miki jasno odbacuje ovu ideju. Prema Mikiju, životni duhovi ne

pripadaju izvanjskom tijelu nego radije leže duboko dolje »iznutra« kao »nešto bezoblično« što leži u temelju djelatnosti umjetničkog izražavanja. U odnosu prema ovom »unutrašnjem tijelu«, Miki definira pathos na sljedeći način:

»Pathos, strast, emocija i entuzijizam odnose se na stanje svijesti određeno subjektom koji nadilazi svijest iznutra.« (XIX, 582)

Sad, pitanje »dvostruke transcendencije« ili »transcendencije prema subjektu« također se raspravlja u *Filozofijskoj antropologiji*, no ondje se pažljivo izbjegava pojam »unutrašnjeg tijela«. Miki u ovom tekstu na dotičnom mjestu govori o »ništavilu«. U »Izražajnosti ljudskog postojanja«, 4. poglavlju *Filozofijske antropologije*, on primjerice piše:

»Izvorno se mora misliti da praksa, s jedne strane, potpuno podrazumijeva da čovjek aktivno čini, a s druge strane mora se misliti kako ona potpuno podrazumijeva da je čovjek učinjen. Drugim riječima, ljudsko djelovanje sadrži aspekt određenosti 'nečim drugim'. Sad, ako je to 'nešto drugo' objektivno postojanje ili 'biće', djelovanje bi izgubilo svoje subjektivno značenje i tako se ne bi moglo nazivati djelovanjem... S druge strane, ako se to 'nešto drugo' uzme u smislu (platonске) ideje, djelovanje bi izgubilo svoje kreativno značenje, a tada ne bismo mogli zamišljati takve stvari poput umjetničkog stvaranja. To 'nešto drugo', dakle, nije ništa drugo doli 'ništavilo'.« (XVIII, 348-349)

Miki ovdje dokazuje da ne samo umjetničko stvaranje nego i djelovanje općenito ima kako volontarni ili subjektivni tako i nevoluntarni ili nesubjektivni aspekt. Moglo bi se reći da on na umu ima impulzivni aspekt bića prisiljena na djelovanje pomoću »nečega«. U tom kontekstu, ono što se odnosi na »nešto drugo« jest upravo ono što se naziva »unutrašnjim tijelom« u člancima »O pathosu« i »Ideologija i logika pathosa«. Premda Miki eksplicitno ne dovodi u vezu razum zbog njegove rekonceptualizacije kao »ništavila«, prilika za ovu promjenu možda je bio njegov susret s antropologijom Helmutha Plessnera.

Iz Mikijevih je citata očito da je jedna od knjiga na koju se on pozivao u pisanju *Filozofijske antropologije* bila Plessnerova knjiga *Stupnjevi organskog i čovjek*. Plessner u ovoj knjizi analizira različiti pozicionalni karakter ili »pozicionalnost« što ju biljke, životinje i ljudi svi imaju u svojim dotičnim svjetovima, te pokušava objasniti ljudsku narav u granicama ove strukturalne razlike. On tvrdi da biljke nemaju središte (ili središnji organ) koji ujedinjuje organizam, niti imaju subjektivnost koja razgraničava nutrinu od okolnog svijeta. U tom smislu imaju biljke slobodan ili otvoren odnos prema izvanjskom svijetu. Radi kontrasta, životinje imaju središnji organ. Pomoću njega životinja se razgraničuje i održava izoliran odnos prema izvanjskome svijetu. Životinja, međutim, nije svjesna ovog načina svoga postojanja. Plessner tvrdi da su »sad i ovdje« apsolutni za životinju. Živjeti zakopan »ovdje i sada« jedini je mogući oblik postojanja za životinju.

Različito od toga, ljudi se kroz refleksiju oslobađaju apsolutnog »ovdje i sada«, isto kao i od načina postojanja kao puko »središte«. Drugim riječima, čovjek ne postoji samo kao središte, nego također u isto vrijeme nadilazi središte i stoji iza njega. Ovo »iza« ne može biti vremenski ili prostorno određeno kao posebno »kad i gdje«. Ono je prije, da tako kažem, vremensko »ni-kad« i prostorno »ni-gdje«. Plessner tvrdi da je to, zaista, »ništavilo«. Ljudi nadilaze sebe prema »ništavilu« i zure u sebe iz »ništavila«.

Plessner smatra da je to osobito pozicionalno obilježje i definira ga kao »ekscentričnost« (*Exzentrizität*).⁵

Na temelju Plessnerovih ideja, Miki u *Filozofijskoj antropologiji* piše sljedeće:

»Može se reći da je svijet otvoren i da nam se otkriva u svijesti o ništavilu. Čovjek je subjekt utoliko što je on biće koje transcendirira prema ništavilu.« (XVIII, 267)

Za životinju, koja je uvijek »središte«, objektivni svijet jest samo ono što okružuje njezino vlastito središte; to nije ništa drugo doli »okoliš« (*Umwelt*). Za razliku od toga, svijet (*Welt*) se otkriva kao svijet samo ljudima koji mogu ići iza svoga središta i stajati iza njega; svijet se takoreći otkriva samo subjektu koji transcendirira prema »ništavilu«.

Možemo zaključiti da je utjecaj Plessnerove antropologije ležao u pozadini činjenice da je Miki došao do toga da opisuje »nešto drugo« što leži u temelju pathosa i tjera nas na djelovanje kao »ništavilo«. No ipak, Mikijeva koncepcija »ništavila« nije nužno ostala unutar okvira Plessnerova pojma »ništavila«. Mikijeva koncepcija »ništavila« zapravo podrazumijeva više od samo pozicionalnog karaktera u odnosu subjekta i objekta.

U 3. poglavlju *Filozofijske antropologije* Miki upućuje na Jaspersov pojam »granične situacije« (*Grenzsituation*) dok ispituje »situiranost« čovjeka. Miki ipak tvrdi da »ništavilo« s kojim se suočavamo u tjeskobi »granične situacije« – uoči smrti, primjerice – nije ništa više negoli »ništavilo« doživljeno kao granica iz perspektive bića; ono je puka »ništavost«, a ne još »genuino ništavilo« koje nije ništa manje nego ljudski »temelj postojanja«. Jasno je prema tome da Miki razumijeva »ništavilo« ne kao puko pozicionalno obilježje čovjeka, nego kao njegov istinski »temelj postojanja«.

Miki to elaborira na sljedeći način:

»To (do čega se došlo prekoračujući granicu) jest temelj ljudskog postojanja koji nadilazi to postojanje. Takav je temelj 'ništavilo'. To, štoviše, nije relativno ništavilo za koje se misli da je krajnja granica bića, nego radije ništavilo koje obavlja čak i objektivno biće.« (XVIII, 293)

»Ništavilo« u tom smislu vjerojatno više ne bi mogla biti promijenjeno pridjevom »unutrašnje«. Ono je radije »ono što nadilazi unutrašnje i vanjsko čovjeka u njegovoj cjelovitosti« (XVIII, 292).

Miki zatim redefinira »pathos« o odnosu prema ideji »ništavila«.

»Ništavilo jest ono što nadilazi subjektivno i objektivno te ih obavlja. Biti određen ovim ništavilom jest ono što mi nazivamo pathosom, a takav pathos leži u temelju ekspresivne aktivnosti. Sve stvaranje ima značenje 'stvaranja iz ništavila', a stvaranje iz ništavila uvijek je određeno pathosom.« (XVIII, 340)

»Pathos«, dakle, podrazumijeva određenost »ništavilom« koje leži u temelju našega postojanja. Sva kreativna aktivnost potpomognuta je i nošena – ne, primjerice, pukim *mimesisom* – nego radije ovim »pathosom« i, štoviše, »ništavilom« koje leži u njegovu temelju.

4. Logika slikovnog oblikovanja

Sad, nakon što smo ispitali kako je ljudsko postojanje utjelovljeno i kako pathos leži u temelju ljudske aktivnosti, zašto je potrebno ići dalje i postavljati pitanje »imaginacije«? Što je nagnalo Mikija da razvije »logiku imaginacije« u dodatku svojoj izvornoj antropologiji?

Odgovor na ovo pitanje Miki pruža u »Mit«⁵, 1. poglavlju *Logike imaginacije*, u obliku kritike francuskog socijalnog teoretičara Georges-a Sorela. Ondje Miki citira sljedeće retke iz Sorelovih *Razmišljanja o nasilju*:

»Ono što stvara djelovanje nije imaginacija. To je nada ili strah, ljubav ili mržnja, želja, strast te impuls egoizma ili ega.«⁶

Nasuprot tome, Miki tvrdi:

»Nemoguće je razmišljati o imaginaciji apstrahirajući od utjelovljenja. Imaginacija je povezana upravo s nadom ili strahom, ljubavi ili mržnjom, strašću, nagonom itd., i baš s toga razloga Descartes i Pascal smatrali su je izvorom grijeha. Imaginacija je povezana s emocijom te stvara svoje slike iz nje. Kroz imaginaciju emocija može biti transformirana u nešto objektivno, pojačano kao takvo, te može biti učinjena permanentnom.« (VIII, 49)

Ovdje možemo jasno zaključiti da Miki ljudsko djelovanje ili praksu ne razumijeva kao jednostavno izlaganje emocije, strasti ili nagona, nego radije kao djelatnost konstruiranja slika iz ovih, drugim riječima, kao djelatnost uobličavanja bezobličnog. Moć imaginacije jest ono što »transformira« pathos u nešto objektivno ili oblikovano. Možemo prema tome nagađati da se za Mikija ljudska praksa odlikuje po tome što ona ne »izlaže« pathos, nego radije prenosi na njega u različitom sistematičnom poretku.

Kao konkretnu instanciju oblikovanja slika, Miki u 1. poglavlju *Logike imaginacije* raspravlja primjer »mita«. Mit nije, kao što se općenito misli, izravan izraz emocije ili strasti. Mit jest djelatnost portretiranja, ili, posve doslovno, »izvlačenja« (*egakidasu*), novi svijet (stvarnost) na vrhu prirodnoga svijeta, a to se ne može postići bez razuma. Miki u tom poglavlju predbacuje prosvjetiteljskoj filozofiji 18.-og stoljeća i pozitivizmu 19.-og stoljeća zato što su smatrali da mit nije ništa više negoli ne-znanstveni nadomjestak za znanost. On radije prihvaća nazor B. K. Malinowskoga, prema kojem

»... mit zapravo nije lijena rapsodija, niti besciljno izlivanje ispraznih slika, nego izuzetno važna kulturalna sila koja nastaje teškim radom... pragmatična povelja primitivne vjere i moralne mudrosti.«⁷ (VIII, 20)

Iz toga se jasno može vidjeti da mit nije tek izdanak pathosa, nego prije religijska ili moralna »mudrost«, rekli bismo pothvat koji uključuje logos.

To je zato što pathos u sebi i po sebi ne uzima različit oblik za koji je Miki pretpostavio moć imaginacije kao posebnu sposobnost, sposobnost koja omogućuje ljudsku djelatnost preobražavajući pathos u slike, stvari s oblikom. Da bi se pathos preobrazio u nešto oblikovano, mora se otvoriti mjesto u kojem se čuvstvenost i razum mogu miješati. Moglo bi se reći da je upravo sposobnost imaginacije ono što otvara takvo mjesto i što proizvodi slike iz ovog miješanja.

Miki upravo to misli dok piše:

»... imaginacija nije tek emocija, nego u isto vrijeme moć proizvodnja intelektualnih slika.« (VIII, 49)

5

Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin ³1975., str. 292.

6

Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, Paris ⁶1925., str. 45. Kao što je Miki spomenuo, ovaj je dio ipak usvojen iz *An Essay in Aid of*

a Grammar of Assent, Johna Henryja Newmana.

7

B. K. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926., str. 14-15, 23.

Mora se zato reći da »logika imaginacije« nije tek logika emocije ili logika pathosa, nego, još preciznije, »logika oblikovanih slika« (*keizo*)« (VIII, 46). Ovo oblikovanje slika, s druge strane, ne potječe samo od razuma, po tome što oblikovana slika koja je proizvedena pomoću imaginacije »nije čista Ideja nego, takoreći, Ideja koja ima tijelo, utjelovljena ideja« (VIII, 62). Drugim riječima, mogli bismo je nazvati željom ili impulsom koji je poprimio oblik.

Upravo kao što je Kant smatrao da imaginacija povezuje osjetilnost s razumijevanjem, ono što Miki naziva imaginacijom ima ulogu da leži između i povezuje ono emocionalno i ono intelektualno.

Kao što sam spomenuo na početku ovoga članka, u Predgovoru *Logici imaginacije, 1. dio*, Miki nam govori da je u središtu njegove misli nakon objavljivanja *Filozofije povijesti* bio »problem kako se mogu ujediniti objektivno i subjektivno, racionalno i iracionalno te intelektualno i emocionalno«, drugim riječima, problem »dijalektičkog sjedinjenja« logosa i pathosa. Ova problematika nalazi izraz u članku »Ideologija i logika pathosa«, u kojemu Miki svoje proučavanje pathosa postavlja protiv ideologije, te također u članku »Književnost i problem neo-humanizma« (1933.), u kojem on predlaže »novi humanizam« koji bi povezao humanost i društvenost.

U Predgovoru *Logici imaginacije, 1. dio*, Miki je izrazio žaljenje zbog činjenice što je njegov pokušaj sjedinjenja logosa i pathosa ostao »previše apstraktno formalan«, drugim riječima, što nije mogao konkretno demonstrirati gdje se upravo događa to sjedinjenje. Možemo nagađati da je njegova »logika imaginacije« bila razvijena upravo zato da nadoknadi ovaj nedostatak. Možemo nadalje zaključiti da je razvoj Mikijeve jedinstvene filozofije bio moguć jedino na temelju činjenice da je on u imaginaciji otkrio silu kadru dati logički (logosom oblikovani) izraz impulsima pathosa, impulsima kojima mi neizbježno pružamo utočište sve dok postojimo kao utjelovljena ljudska bića.

S engleskoga preveo
Šimun Selak

Masakatsu Fujita

Logos and Pathos

Miki Kiyoshi's Logic of the Imagination

Miki Kiyoshi's *Logic of the Imagination*, a text that he worked on over a long period of time during the latter half of his life, could rightly be called his magnum opus. In this article I investigate the impetus behind Miki's conception of a »logic of the imagination«. I seek to clarify what it is that he sought to problematize, and what he was attempting to think, by way of this novel idea.

To begin with, I comment on Miki's innovative understanding of human being, that is, on the existence of an original anthropology underlying his »logic of the imagination«. In *Philosophical Anthropology*, which was written prior to *Logic of the Imagination*, Miki locates the unique characteristic of philosophical anthropology in the fact that it refuses to abstract human being from the body. This means that human being is not merely consciousness, but must rather be understood as an embodied existence, in other words, as a being with pathos. The body, in turn, must be understood in its subjectivity. It is on the basis of this embodied anthropology, I purport, that Miki conceived of the »logic of the imagination« as a »logic of praxis«. Miki saw human praxis, not as a simple manifestation of emotions, passions and impulses, but rather as an endeavor to produce concrete images or forms from out of these wellsprings of pathos. In other words, according to Miki, human praxis transforms pathos into a different order of reality. In order for things to take shape, the intellect must come into play. In other words, a place must be opened up wherein affectivity and intellect can intermingle. One could say that it is precisely the faculty of imagination that opens up such a place, and that can therefore give birth to images from out of the intermingling of affectivity and intellect.